В. В. Зуйков

ИЕРУСАЛИМСКАЯ ИДЕЯ В МОСКВЕ КОНЦА XV – НАЧАЛА XVI в. И ЦЕРКОВЬ ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ В КОЛОМЕНСКОМ

Идея становится историческим фактом,
когда овладевает какою-либо практической
силой ⟨...⟩, которая перерабатывает ее в закон,
в учреждение, в обычай или художественное,
всем ощутительное сооружение.

В. О. Ключевский

Объединение в XV – первой половине XVI в. русских земель, складывание единого русского государства, превращение Москвы в столицу этого государства вызывало напряженную работу мысли. Средневековый человек мог осмыслить новое, доселе невиданное явление только через традицию, через соотношение с уже существующими или существовавшими образцами. Осмысление судьбы Московского государства было возможно только в рамках (христианской) церковной традиции, тем более что параллельно с объединением русских земель идет и формирование независимой Русской Церкви. Россия и Русская Церковь мыслится в это время как часть многовековой традиции, восходящей к евангельским временам. Еще в послании московского князя Василия Васильевича императору Константину XI Палеологу (1451 г.) говорится: «нашего православнаго христианьства благочестье... прияхомъ отъ Господа нашего Иисуса Христа, и отъ святыхъ его апостоль, и отъ божественныхъ святыхъ и богоносныхъ отецъ, учителей вселенскихъ и отъ святыя зборныя и апостольския Церкви

Премудрости Божия Святыя Софеъи, отъ вашия благочестивыя державы, от Цариграда, и от нашего прародителя, благочестиваго и святаго и равна апостоломъ великого князя Владимера, всея Руськая земля самодержъца, крестившага и просветившаго всю Руськую землю святым крещением» [1]

Обращение к временам евангельской истории неизбежно вызывало в памяти образ Иерусалима, один из важнейших образов христианской культуры. Иерусалим как город, хранящий подлинные свидетельства священной истории Ветхого и Нового Завета, был для христианского сознания важнейшим свидетельством подлинности и реальности событий, описанных в Священном Писании, что, естественно, привлекало многочисленных паломников. Однако значение Иерусалима не ограничивалось лишь областью исторических свидетельств и воспоминаний. Для средневекового сознания Иерусалим – это многоплановый сакральный образ, в котором сходятся представления не только о прошлом, но и о будущем. Вневременность Иерусалима была определена уже во времена первых христиан в Откровении Иоанна Богослова, где он был явлен как образ Небесного Иерусалима, сходящего с небес (Откр. 21, 1). Имя священного города стало символом обетования, а земной Иерусалим иконой Небесного града, Нового Иерусалима[2]. Со временем образ Нового Иерусалима стал отделяться от исторического Иерусалима и стал восприниматься как образ единственного и последнего христианского земного Града и первого Небесного. Новым Иерусалимом могло стать любое место на земле, но осмысливается этот Новый Иерусалим все равно через параллели с Иерусалимом историческим, земным.

Средневековая Русь усвоила обе стороны взгляда на Иерусалим: историческую и внеисторическую (вечную). Несмотря на значительную удаленность Руси от Святой земли, русские паломники доходили до христианских святынь и не только доходили, но и составляли описания своих путешествий (хожения). Уникальная значимость памятников Святой земли заставляла русских паломников пристально вглядываться в них (как и в сами святые места) и стремиться как можно подробнее рассказать о них своим соотечественникам, не имеющим возможности увидеть их воочию. Наиболее распространенным в рукопис-

ной традиции было описание путешествия, видимо, одного из первых русских паломников, игумена Даниила, совершившего свое путешествие в XII в., во времена господства в Иерусалиме крестоносцев. Черниговский игумен, зажегший на Гробе Господнем лампаду «от всей Русской земли», оставил настолько подробное и точное описание памятников Иерусалима, что известный исследователь христианской эстетики В. В. Бычков назвал это описание документально-искусствоведческим, а игумена Даниила — предтечей русского искусствознания[3] «Хожение» игумена Даниила было очень популярно в Древней Руси, сохранилось 154 списка этого произведения.

В конце XIV в. Иерусалим посетил Игнатий Смолнянин, сопровождавший смоленского епископа Михаила, ходившего в Царьград в 1389 г. вместе с митрополитом Пименом. Описание хождения Игнатия Смолнянина сохранилось более чем в двух десятках списков. Дьякон Троице-Сергиева монастыря Зосима путешествовал по православному Востоку в 1419—1422 гг. и оставил описание своего паломничества[4]. В середине XV в. еще один выходец из Северо-Западной Руси иеромонах Варсонофий совершил два путешествия в Палестину (1456 и 1461—1462 гг.). Его «хождение» известно в списках XV–XVIII вв. В 1465–1466 гг. поход на Восток совершил некий гость Василий. Исследователь древнерусских хождений Н. И. Прокофьев высказал предположение, что гость Василий и Василий Мамырев, назначенный в 1470 г. на высокую должность дьяка Посольского приказа, одно и то же лицо[6]. В этом случае путешествие это, вероятно, имело не только паломнический, но дипломатический, а возможно, и военно-разведывательный характер, а описание этого хожения служит официальным отчетом. Еще один русский дипломат (с 1588 г. дьяк Посольского приказа) Трифон Коробейников в конце XVI в. два раза был в Святой земле: в 1583—1584 гг. и 1593—1594 гг. и тоже оставил описание своего путешествия[7]

Мы перечислили наиболее известные записки русских паломников XII—XVI вв. Кроме того, по крайней мере в Москве, в XV—XVI вв. было известно греческое описание Иерусалима и его святынь — «Повесть Епифания о Иерусалиме и сущих в нем мест» и русский перевод этого сочинения[8].

Бытовавшие на Руси описания Святой земли позволяли русским людям более или менее наглядно представить себе топографию этих мест, хранящиеся там святыни и даже внешний облик находящихся там памятников архитектуры.

Внеисторический смысл Иерусалима как образа Небесного царствия, спускающегося с небес, смысл, который мог быть перенесен и в другие места, был воспринят русскими книжниками еще в киевский период. Иерусалим воспринимается как своеобразный первообраз для устроения русских городов, в основном центров княжеств. Митрополит Илларион в «Слове о законе и благодати» в связи с созданием Софии Киевской вспоминает библейский сюжет о постройке Иерусалимского храма, задуманного Давидом и осуществленного Соломоном. Эта связь с иерусалимским первообразом подчеркнута в посвятительной надписи на триумфальной арке Софии Киевской: «Бог посреди него, он не поколеблется! Бог поможет ему с самого раннего утра». 45-й псалом, обращенный к иерусалимскому храму, переадресован в данном случае Софийскому храму и Киеву. Подобно Иерусалиму, главные ворота Киева, украшенные князем Ярославом Мудрым, были названы Золотыми (через Золотые ворота вошел в Иерусалим накануне страданий и смерти Иисус Христос). Золотыми назывались и главные ворота Владимира — следующего стольного города Древней Руси. Идею преемственности и связи главных храмов древнерусских городов, а следовательно, и самих городов с иерусалимским храмом Гроба Господня и Небесным Иерусалимом подчеркивали и создаваемые в главных храмах особые драгоценные богослужебные сосуды — сионы[9] Известны новгородские и московские сионы, к значению которых мы еще вернемся. В принципе, любой православный храм таинственным образом связан с Иерусалимом и храмом Гроба Господня, так или иначе Иерусалим упоминается во всех службах суточного круга. Но Иерусалим как совокупность сакральных понятий не ограничивался пределами храма и богослужения. Со временем он стал одним из образов русской эсхатологии. Обострившееся в XV в. в ожидании конца «седьмой тысящи» русское эсхатологическое сознание представляет Московскую державу последним православным царством всемирной истории. Сложившееся в это время единое

Российское государство должно было осмыслить свое место в истории в соответствии с традицией, восходящей к священным первообразам (Иерусалим, Рим, Царьград). После падения Константинополя в 1453 г. Москва все чаще истолковывается как икона Нового Иерусалима. Это значение царствующего града осмысляется через параллели с земным Иерусалимом. Усиление интереса к иерусалимской теме было связано и с чисто политическими проблемами. Захват Константинополя турками, церковные противоречия между московской и литовской частями некогда единой русской митрополии и поддержка константинопольским патриархом в 1470 г. литовского митрополита привели к падению авторитета Константинополя в глазах русских людей и власти: «греческая ся уже православие изрушило». Во внутрицерковной политике последней четверти XV в. происходит переориентация на Иерусалимскую патриархию, и через нее осуществляются связи русской митрополии с вселенскими патриархами.

В 1479 г. завершается строительство Успенского собора в Кремле — главного храма единого государства, общерусского центра православия, где собираются «всякие божественные вещи и многочудесные мощи святых, и всякая святыня от конец земли». Тема преемственных связей Успенского собора с Иерусалимским храмом Гроба Господня была, по мнению Т. В. Толстой, одной из основных в идейной программе возводимого Иваном III главного храма Руси. Возможно, не случайно в качестве дня торжественной закладки храма митрополитом Филиппом I и великим князем Иваном Васильевичем было выбрано 30 апреля, день памяти апостола Иакова Зеведеева, первого из апостолов, принявшего мученическую кончину в Иерусалиме в 44 г. н. э.[10]

В московской литературной традиции пророчество о Москве-Иерусалиме приписывалось святому Петру митрополиту: «Яко по Божию благословению Всемогущия и Живоначальныя Троицы и Причистыя Его Богоматери церквей божиих будет и монастырей святых безчисленное множество и наречется град сей вторый Иерусалим (подчеркнуто мною. — *В. З.*) и многим державствам обладает (...) и вознесется Богом державства десницы его отныне и до скончания миру»[11].

В 1486 г. для Успенского собора были изготовлены особые богослужебные сосуды — сионы или иерусалимы. «Иерусалимы церковные» известны еще с домонгольского времени (сохранились иерусалимы Софии Новгородской и упоминания об иерусалимах Успенского собора во Владимире). Обычно они находились в алтаре на престоле и выносились диаконом на Великом входе во время торжественных богослужений. Присутствие этих предметов в храме служило знаком преемственности Соборной церкви Московского государства от Матери Церквей (Иерусалимской церкви) и одновременно подчеркивало ее самостоятельность[12].

Украшение и роспись Успенского собора продолжались 34 года и завершились уже в княжение Василия III в 1515 г.

Конец XV в. в России был временем напряженных эсхатологических ожиданий. Оканчивалась «седьмая тысяща» лет от сотворения мира, заканчивалась Пасхалия, что служило для современников признаками конца земной истории. Несостоявшийся в 1492 г. «конец света» вызвал необходимость составления новой Пасхалии, которая и была создана митрополитом Зосимой. В «Изложении пасхали» дана характеристика Ивана III как «новаго царя Константина новому граду Констянтину — Москве и всей Русской Земли». Град Константина — Константинополь, которому уподобляется Москва, в большинстве известных списков «Изложения» назван «Новым Иерусалимом»[13]. Ивана III и Константина Великого сближают их функции христианских государей, хранителей веры, борцов с еретиками и, возможно, храмоздателей. Константин Великий — строитель первых христианских храмов в Святой земле, а также нового царствующего града — Константинополя; Иван III — строитель нового Успенского собора, других кремлевских храмов и новых городских стен. Перестраивая кремлевский ансамбль, украшая Успенский собор, московский князь символически воспроизводил деяния равноапостольного императора.

Работы по перестройке ансамбля Кремля продолжались и после смерти Ивана III его сыном и преемником великим князем Василием Ивановичем. Возможно, что обновление Вознесенского монастыря привлекло внимание князя и его окружения ко второй после Голгофы и Гроба Господня важнейшей

христианской святыне исторического Иерусалима — Елеонской горе и храму Вознесения.

Для средневекового христианского сознания события Христова Вознесения и само его место имели еще и эсхатологический смысл. Сразу же после Вознесения, прямо на Елеонской горе прозвучало обетование о втором пришествии Христа: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, приидет таким же образом, как вы видели его восходящим на небо» (Деян. 1, 11). Церковное предание предполагало, что во втором пришествии Христос вернется на тоже место, откуда он вознесся.

Местом, в котором возможно было устроить «подмосковный Елеон», соотнесенный с Москвой как иконой Иерусалима, стало давнее владение московских князей — село Коломенское. Великий князь Василий III мог обратить внимание на Коломенское в 1527 г., когда организовывал здесь оборону против нашествия крымского царевича Ислама. Возможно, что на княжеский выбор оказал влияние местный рельеф: с левого низкого берега Москвы-реки высокий и крутой правый берег выглядит как своеобразная гора.

Устроение «подмосковного Елеона» началось в наиболее спокойный и счастливый период правления Василия III. В июле 1514 г. был возвращен Смоленск, в 1518 г. присоединено Стародубское княжество, в августе 1521 г. после бегства в Литву рязанского князя Ивана было ликвидировано последнее формально независимое княжество, к началу 1526 г. разрешилось дело о расторжении брака с Соломонией Сабуровой, в 20-е гг. заключено новое докончание со служилыми князьями, ограничивавшее их права распоряжаться землей, к концу 20-х гг. был установлен фактический протекторат Москвы над Казанским ханством.

В августе 1530 г. у великого князя появляется долгожданный наследник престола, с рождением которого чаще всего связывается строительство храма Вознесения в Коломенском. О значимости первого в Коломенском каменного храма говорит та торжественность, с которой было отпраздновано его освящение 3 сентября 1532 г. На нем присутствовал сам великий князь и малолетний княжич Иван, братья великого князя, освящал храм митрополит Даниил с двумя архиереями и собором ду-

ховенства[14]. Формуляр летописного сообщения об освящении храма Вознесения в точности соответствует формуляру сообщения об освящении Успенского собора в Кремле[15].

Особое значение и характер храма Вознесения подчеркивает и его необычный внешний облик, над объяснением которого уже не одно столетие работают историки и искусствоведы. Появление столпообразного центрического храма, перекрытого каменным шатром, возможно, было связано с описаниями храма Вознесения близ Иерусалима. Древнейший храм на Елеонской горе, построенный святой царицей Еленой представлял собой круглое центрическое сооружение, ротонду. Об этом писал уже русский игумен Даниил: «И есть место то (место Вознесения. – *В. З.*) оздано всё комарами около и верх на комарах тех создан есть, яко двор (...) и посреди того двора созданъ аки теремец кругло, и есть без верха; (...) и в том теремци под самым верхом тем непокрытым лежит камень святый, иде же стоясте нозе пречистеи Владыки нашего и Господа»[16].

Описание игумена Даниила указывает еще на одну интересную черту храма на Елеонской горе. Это был храм с «непокрытым верхом». По данным знатока Иерусалима, начальника Русской духовной миссии, архимандрита Киприана (Керна), в древности был обычай строить на Елеоне церкви без куполов, чтобы в них над головой постоянно видеть то небо, в которое вознесся Спаситель[17] По климатическим условиям в России вряд ли возможно было построить церковь с «непокрытым верхом», но шатровая форма (возможно позаимствованная из деревянной архитектуры) позволяла построить храм без купола, с иллюзией свободного воздушного пространства над головой.

В Иерусалиме о событиях Вознесения Христа и преданиях, с ним связанных, свидетельствовало и рассказывало само место. В Коломенском же эти идеи нужно было сделать более наглядными и очевидными. Тем более что храм строился как придворный, великокняжеский, и не был рассчитан на большое количество богомольцев. Раскрытие, объяснение, толкование посвящения храма должно было использовать язык (знаковую систему) понятный людям XVI в.

Восприятие и толкование храмовой архитектуры в восточнохристианской традиции складывается из двух уровней: образ-

ного и знаково-символического. Причем только в единстве эти уровни толкования позволяют максимально полно раскрыть духовное содержание, глубинный смысл архитектурного образа [18]. Знаково-символическое толкование развивается, в основном, в традициях осмысления литературных (библейских и гимнографических) текстов; образное – строится на зрительных ассоциациях и аналогиях. Попытаемся применить данный подход к рассмотрению архитектурных особенностей храма Вознесения Господня.

В конце XV – начале XVI в. из всех литературных жанров на первый план выходит гимнография. Г. К. Вагнер называл этот жанр ведущим в русском искусстве этого времени и подчеркивал его влияние на другие жанры и виды искусства [19].

Выбор гимнографии определяется тем, что именно этот жанр литературы наиболее тесно связан с архитектурой. Церковные тексты и песнопения исполнялись непосредственно в храмах, и если при строительстве храма зодчие могли и не знать точно, какие иконы и утварь будут украшать его, то посвящение храма, которое было заранее известно, несомненно, привлекало внимание к службе того праздника или святого, которому был посвящен храм. Взаимосвязь внешнего облика церкви Вознесения в Коломенском и праздника, которому он посвящен, очевидна: эффект «вознесения» здания над высоким берегом Москвы-реки неоднократно отмечался исследователями. Кроме зрительного эффекта «вознесения», внешний вид храма в Коломенском можно связать с иконой праздника, воплотившей в себе все основные идеи евангельского события. Таким образом, применительно к церкви Вознесения можно использовать понятие «архитектурная икона».

Мысль о храме как архитектурной иконе или, переводя это слово на русский язык, – архитектурном образе Вознесения Господня, основывается, прежде всего, на символическом характере всего средневекового христианского мировосприятия, на совершенно особом образном языке искусства этого времени, призванного служить «показанию невидимого». Средневековый символизм предполагал и теснейшую взаимосвязь между знаком (символом) и смыслом обозначаемого или,

если пользоваться более привычными для христианского мировоззрения категориями, связь между образом и первообразом.

Традиционный для России выбор для храма возвышенного места в случае с церковью Вознесения Господня приобретает особое значение, ибо само событие, которому она посвящена произошло на горе в окрестностях Иерусалима: «Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. (...) Тогда они возвратились в Иерусалим с горы, называемой Елеон, которая находится близ Иерусалима» (Деян. 1, 9–12, см. также Мф. 28, 16, 17).

Но еще ближе облик храма в Коломенском образу, нарисованному в одной из паремий (отрывки из ветхозаветных книг, читаемые накануне праздника) Вознесения Господня: «Тако глаголет Господь: будет в последняя дни явлена гора Господня и дом Божий на краех гор и превознесется превыше холмов. И приидут на ню вси языцы и рекут: приидите, да взыдем на гору Господню и в дом Бога Иаковля» (Ис. 2, 2–3). Кажется, что вид, открывающийся на церковь Вознесения с левого берега Москвы-реки, является точной иллюстрацией приведенного текста пророка Исайи. Перед нами действительно высокая гора и почти на самом краю ее храм, возвышающийся над окрестными холмами.

Расположенный на берегу Москвы-реки, противоположном берегу, рассчитанный на восприятие с большого расстояния, храм этот должен был стать не столько местом поклонения (как великокняжеский храм он был недоступен большинству людей), сколько объектом поклонения. В средневековой русской традиции, в частности в произведениях Иосифа Волоцкого, высказывалась мысль о необходимости почитания «божественных церквей».

Художественные и конструктивные особенности храма Вознесения подчеркивают особый сакральный характер самого здания. М. А. Ильин, изучавший проблему возникновения шатрового зодчества, привел немало примеров существования задолго до XVI в. напрестольных сеней и других сооружений с шатровым завершением. «Внутри напрестольные сени, – писал он, – отмечали важнейшее место в храме, так как считалось, что на престоле восседает невидимо сам Христос» [20]. В Коломенском

мы видим, что сень «выносится» из алтаря наружу, и вся церковь превращается в своеобразную сень, храм-киворий. Алтарная часть Вознесенского храма внешне никак не выделена, так что весь он может восприниматься как единое священное пространство, единый алтарь. Из толкования символического значения частей храма Симеона Солунского следует, что алтарь «через страшный убо жертвенник, священную сиречь трапезу, небесного являет Владыку», то есть самого Христа. Таким образом, церковь может символически восприниматься как образ самого Христа, восшедшего на Елеонскую гору.

Сравнение облика церкви Вознесения с толкованиями Симеона Солунского позволяет сделать еще одно наблюдение. Согласно Симеону, храм изображает собой два мира – видимый и невидимый, небо и землю: небо – через «священный алтарь», землю же – через сам храм. В нашем случае во внешнем облике храма нет этого разделения. Учитывая то, что храм посвящен Вознесению, эта черта здания приобретает особый смысл, ибо Вознесение толкуется как событие, соединившее небо и землю и уничтожившее границу, преграду между двумя мирами. В первой песни канона праздника Вознесения эта мысль выражена достаточно отчетливо: «Земля тайно ликует и небесная веселья исполняются о Вознесении Христове, яже древле разстоящая соединившему благодатию и вражды преграждение разорившему»[21].

Наиболее характерной особенностью архитектуры церкви Вознесения является подчеркнутый вертикализм, устремленность ввысь. На это «работает» и сама форма шатра, и килевидные кокошники, вырастающие один из другого, и декоративные щипцы на стенах. Все это создает впечатление легкости и невесомости здания. Камень, из которого построен храм, зрительно теряет свою тяжесть и плотность и устремляется, «возносится» вверх. Эффект дематериализации камня, лишение его природной тяжести, вызывает ассоциации с готической архитектурой. В коломенском храме, конечно, не достигается свойственного зрелой готике впечатления полного преображения, бесплотности материала, но стремление к этому ощущается вполне отчетливо. Готические элементы могут объясняться влиянием иноземных мастеров, однако сравнение архитектурного образа

с кругом идей и представлений о празднике Вознесения также помогает в понимании данных особенностей рассматриваемого памятника. Вознесение было восхождением Христа на небо вместе с плотью, плотью воскресшей, преображенной, утратившей тяжесть. Это, с одной стороны, было чудесным и уникальным событием, а, с другой стороны, — знаком, обещанием будущего преображения плоти в момент всеобщего воскресения: «Чини аггельстии, человеческое естество видевше, Спасе, совосходимо, Тебе непрестанно удивляеми славяху. (...) Ужасахуся аггельстии лици, Христе, зряще тя с телесем вознесшися» (Канон праздника. Песнь 3)[22]. Удивление ангелов вознесению Христа во плоти было преобразовано, воплощено зодчими XVI в. в удивление человека при виде каменного храма, лишенного тяжести каменного сооружения. Внешняя легкость при этом сочетается с колоссальной толщиной стен, имеющих многократный запас прочности, следовательно, можно предположить, что строители церкви Вознесения вполне сознательно стремились достигнуть впечатления легкости и воздушности высокого здания, но, не будучи уверенными в своих силах, достигли лишь внешнего эффекта, который не был связан с конструкцией храма.

Будучи устремленной вверх, к небесам, церковь в Коломенском одновременно крепко стоит на земле, связана с землей столбами окружающего храм гульбища. Гульбище церкви, над которым парит основной столп храма, вызывает в памяти икону Вознесения Христова, нижнюю часть которой занимают фигуры апостолов и Богоматерь — столпов христианства и его проповедников, а в верхней части располагается фигура Христа, возносимого ангелами на небо. Конструкцию храма также можно сравнить с иконой Вознесения. М. А. Ильин заметил, что основной объем здания как снаружи, так и внутри представляет собой единую структуру, при которой все угловые части имеют мощные столбы, поднимающиеся вверх на большую высоту и разделенные узкими простенками[23] Этих выступающих столбов — 12, что соотносится с числом апостолов, обычно изображаемых на иконе Вознесения[24]. Восьмигранный объем, в который переходит группа столбов, может восприниматься как символ Богоматери, ибо восьмигранник, или восьмиконечная

звезда, является необходимым компонентом многих символических богородичных икон XVI столетия.

Облику храма Вознесения наиболее близки иконографические особенности иконы Вознесения Господня из Псковского Вознесенского монастыря, «Вознесение Новое», написанной в 1542 г. при архиепископе Макарии[25] Обращает на себя внимание и изображение камня в нижней части иконы. Это «камень кругл», с которого, по преданию, вознесся Христос. Символика следа или стопы исходит из библейских пророчеств: «Это место престола Моего и место стопам ног Моих» (Иез. 43, 7); «Вот на горах стопы благовестника, возвещающего мир...» (Наум 1, 15). Камень Вознесения упоминается также в «Хожении игумена Даниила». Изображение «камня кругла» известно в русском искусстве с первой половины XVI в., преимущественно в псковских иконах из праздничных чинов[26], что говорит о единстве литературных источников и о свободном отношении к иконографическому канону, свойственных псковской художественной традиции, и, по-видимому, известных автору или авторам храма Вознесения в Коломенском.

Еще одной особенностью храма Вознесения в Коломенском является расположение тронного места не внутри храма, а на галерее-гульбище. Сам по себе храм был великокняжеским и не нуждался в специально выделенном месте для князя, так как весь был своеобразным княжеским местом. Необычно и расположение этого трона в восточной части гульбища, против алтаря. Скорее всего, трон этот предназначался не для земного владыки, а Владыки небесного.

Восточная часть гульбища, на которой располагается тронное место, опирается на пять столбов, образующих своеобразные ворота с четырьмя арками, причем пройти через эти ворота невозможно. Зрительно тронное место располагается над этими воротами как раз там, где при традиционной форме храма должна быть расположена алтарная абсида. Ворота, храм и трон напоминают одно из видений пророка Иезекииля, связанное с грядущим царством Божием: «И привел меня к воротам, к тем воротам, которые обращены лицом к востоку (здесь и далее выделено мной. – *В. З.*). И вот слава Бога Израилева шла от востока (...) и слава Господа вошла в храм путем ворот,

обращенных лицом к востоку (...). И я слышал кого-то, говорящего мне из храма (...) сын человеческий, это место престола Моего и место стопам ног Моих, где Я буду жить среди сынов Израилевых вовеки» (Иез. 43, 1–7). Сопоставление текста пророка Иезекииля и восточного фасада церкви Вознесения позволяет предположить, что тронное место в восточной части гульбища может восприниматься как этимасия, «престол уготованный», ожидающий пришествия Царя Небесного. И хотя ко времени строительства храма в Коломенском эсхатологическое напряжение должно было несколько ослабнуть, Русское государство все равно ожидало второго пришествия Христа и как последнее христианское царство «Третий Рим», «Новый Израиль» готовилось к нему.

Псковский старец Филофей в послании великому князю Василию Ивановичу написал, что для Русской Церкви уже исполнилось пророчество царя Давида: «Се покой Мой в век века, где вселюся, яко изволих его» [27]

К сожалению, неизвестно, располагались ли над троном какие-либо изображения, да и от самого трона XVI в. сохранились лишь довольно незначительные фрагменты. Однако в документах, связанных с ремонтом церкви Вознесения в 1834 г., имеются сведения, что «сверх места царского» находился некий «Образ Святых», который надлежало «сохранить во всякой целости». В. Е. Суздалев предположил, что «Образ Святых» над царским местом был древним и почитаемым, что и вызвало бережную заботу о нем архитектора Е. Д. Тюрина [28]. Изображение святых вокруг престола были характерны для композиции Страшного суда, где сам престол зачастую изображался пустым или с возлежащими на нем Орудиями страстей.

Строительство храма Вознесения в Коломенском было продолжением устроения Москвы во образ земного и небесного Иерусалима. В 30-е гг. XVI в. это великокняжеское село становится своеобразным подмосковным Елеоном — местом воспоминаний о Вознесении Христа и ожиданий Его второго пришествия. Сам храм может рассматриваться как архитектурная икона, выражающая на своеобразном архитектурном языке основные богословские идеи и понятия, связанные с Вознесением Христа.

Следует также отметить, что строительство Вознесенской церкви не было последним мероприятием, связанным с развитием и воплощением в Москве Иерусалимской идеи. В том же 1532 г., когда был освящен храм в Коломенском, Василий III приказал пристроить к церкви Иоанна Лествичника в Кремле храм Воскресения, а так как храм Иоанна Лествичника «иже под колоколы» считался приделом Успенского собора, то в Успенском соборе должен был появиться престол, посвященный Воскресению. Это еще более усиливало сходство Успенского собора с храмом Гроба Господня и Воскресения в Иерусалиме.

В заключение представляется возможным поставить вопрос об авторе столь глубокой богословской программы храма в Коломенском. В связи с тем, что храм великокняжеский, логично предположить участие самого князя Василия III, достаточно искушенного в богословии сына византийской царевны, в разработке этой программы. Однако трудно предположить, что в стороне от столь грандиозного богословского замысла остался митрополит Даниил. По словам единственного биографа и исследователя сочинений митрополита Даниила В. И. Жмакина, он пользовался большим влиянием в делах государственных и церковных во время княжения Василия III, особенно после заключения им второго брака. Ученик и преемник по игуменству Иосифа Волоцкого, Даниил своими богословскими познаниями и своей редкою начитанностью возвышался над всеми своими русскими современниками[29]

Взгляд на Москву как на новый Иерусалим, последнюю великую христианскую державу, отразился в составленном при участии Даниила «Русском Хронографе». Поэтому вполне достоверно предположение о непосредственном участии митрополита Даниила в устроении подмосковного Елеона в Коломенском. Изучение же богословского наследия митрополита Даниила, возможно, даст дополнительные сведения о его участии в разработке идейной программы храма Вознесения Господня.

ПРИМЕЧАНИЯ

Синицына Н. В. Третий Рим. М., 1998. С. 99; РИБ. Т. 6, № 71. С. 575–586.

[2] Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 3.

Бычков В. В. Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995. С. 95.

[4] Книга хожений / Сост. Н. И. Прокофьев. М., 1984. С. 16.

[5] Там же. ППС. Т. XV, вып. 3. М., 1896. С. 54.

[6] Книга хожений. С. 17.

[7] ППС. Т. IX. СПб., 1889. С. 1–71. Записки русских путешественников XVI–XVII вв. / Сост. Н. И. Прокофьев. М., 1988. С. 33–67.

[8] ППС. 11 вып. Т. IV, вып. 2. СПб., 1886. С. 32.

Стерлигова И. А. Иерусалим как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. С. 50.

[10] ПСРЛ. Т. 25. С. 294; *Кассиан (Безобразов) епископ.* Христос и первое христианское поколение. Париж; М., 1996. С. 159.

[11] *Забелин И. Е.* История Москвы. М., 1990. С. 36.

[12] *Стерлигова И. А.* Указ. соч. С. 52.

[3] *Тихонюк И. А.* «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVII вв. М., 1986. С. 45–61.

[14] ПСРЛ. Т. 13, ч. I. С. 65.

[5] На этот факт первым обратил внимание М. В. Печников.

[16] ПЛДР. XII в. М., 1980. С. 48–49.

Киприан (Керн) архимандрит. Отец Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме. М., 1997 С. 170.

[18] *Бычков В. В.* Указ. соч. С. 30–31.

Вагнер Г. К. Проблема жанров в древнерусском искусстве М., 1974. С. 185; *Он же.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987 С. 191.

[20] *Ильин М. А.* Русское шатровое зодчество. М., 1980. С. 36–38.

[21] Триодь цветная. М., 1648. Л. 437 об.

[22] Триодь цветная. Л. 448–448 об.

[23] *Ильин М. А.* Указ. соч. С. 30.

[24] Хотя согласно евангельскому тексту при Вознесении присутствовали только 11 апостолов, но на иконах XV–XVI вв. в их числе изображается и апостол Павел, как бы восполняющий апостольское число.

[25] Псковская икона XIII–XVII вв. Л., 1990. Кат. 81. С. 307.

[26] Там же. Кат. 68, 77, 102, 112.

[27] ПЛДР Конец XV–первая половина XVI в. С. 441.

[28] *Суздалев В. Е.* К истории создания иконостасов и росписи церкви Вознесения в Коломенском // Коломенское: Материалы и исследования. Вып. 1. М. 1990. С. 69.

[29] *Жмакин В. И.* Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1885. С. 133.